COLECCIÓN "CUARTO CENTENARIO"
Dirigida por el
Profesor Emilio Sosa López

NIMIO DE ANQUIN

De las dos inhabitaciones en el hombre

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

Impreso en la Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley
© Universidad Nacional de Córdoba

DE LAS DOS INHABITACIONES EN EL HOMBRE

El hombre, o sea la conciencia del hombre, es como una casa que espera siempre un huésped. El hombre no puede vivir sin el huésped, que es el sostén de la casa, o sea que es la razón de la casa. Sin el huésped no se explica la casa, es decir, no se explica el hombre. ¿Quién es este huésped que inhabita la conciencia del hombre? ¿O hay más de un huésped? ¿Hay espacio para otra inhabitación de otro huésped? Este es el problema que consideraremos en esta meditación.

Históricamente se puede afirmar la presencia de dos inhabitaciones posibles y excluyentes, a saber: a) la inhabitación del Ser eterno en la conciencia del hombre, y b) la inhabitación en la conciencia del hombre, de Dios creador. Si es posible una conciliación, lo veremos al final.

Hay una diferencia fundamental entre estos dos extremos, que trataré de poner de relieve mediante una exposición histórica y también sistemática.

I

Desde luego afirmaremos que la presencia del Ser es natural en la conciencia del hombre. Es natural y es advertible si realizamos una experiencia inicial, que a veces suele resultar negativa, debido a hábitos inveterados que gravitan sobre nuestra constitución ontológica interior. Experiencia inicial, digo, porque es un punto de partida que es necesario establecer, pero establecer en profundidad, pues si no se lograse sería inútil que dialogáramos. En efecto, si nos consultamos a nosotros mismos, si nos vemos interiormente en nuestra razón fundamental y última, descubriremos que *somos*. Parece una comprobación baladí, pero es de enorme importancia. Nosotros *somos*, y ¿por qué somos?

Prescindamos de los hábitos adquiridos por la tradición y refirámonos al orden puramente natural y racional, y nos encontraremos con esta comprobación simple: *somos porque somos, somos porque somos seres, porque somos entes del Ser*. ¿Hay alguna otra razón que nos permita afirmarnos como entes del Ser o como *seres*? Yo creo que no hay ninguna otra razón. Consultémonos a nosotros mismos y prescindamos de aquello que nos enseñaron nuestros padres cris-

tianos, cuando nos dijeron: "tú eres una creatura de Dios" —prescindamos digo de esa revelación, y nos daremos con esta comprobación fundamental: *somos, simplemente porque somos manifestaciones del Ser* o *porque somos seres y nada más*.

Tal es el punto de vista natural del hombre dado a pensar de sí mismo. *El hombre es un ser, el hombre es porque es un ser*, o *el hombre es un ente porque es un ente del Ser*. Esto podría resultar una tautología, pero *ser ente del Ser* significa *ser una manifestación del Ser*. De manera que si en el fondo hubiera una tautología, resultaría imposible remediarla, pero debemos advertir en descargo de esta imposibilidad, que todo el pensar griego es tautológico porque es inmanente.

Bien, este ha sido el punto de partida de la reflexión filosófica del pueblo que para nosotros es paradigmático: el pueblo griego. Para nosotros no hay ni puede haber otra ejemplaridad que la de la cultura griega clásica, en su puridad originaria. En Grecia nació la filosofía como ciencia del Ser, o sea que nació la filosofía absolutamente y para siempre, porque no hay ni puede haber otra filosofía que la filosofía del Ser. Con ello queda dicho que en los griegos no hay conciencia de creación. El Ser eterno y la Creación se excluyen. Lo uno o lo otro: o el Ser ha sido creado o en caso contrario es eterno.

Y si es eterno, es inmanente, es decir, no es trascendente. Si ha sido creado será trascendente, no inmanente. Si es inmanente tendrá su razón de ser en sí mismo, pero si es trascendente tendrá su razón de ser en otro. Por más que inquiramos en la tradición griega, tanto arcaica como presocrática, y aun postsocrática y también postaristotélica, no encontraremos ni un atisbo de la Creación. Por el contrario, mientras más avancemos en la consulta a la filosofía griega, se irá fortificando nuestra convicción de que para aquel pueblo no hubo otra razón de ser que el Ser mismo, eterno e inmanente.

Echemos ahora una ojeada a la historia del pensar griego para demostrar así históricamente nuestra tesis. Porque los aspectos inteligibles del Ser se fueron mostrando progresivamente, hasta que se integró la configuración del todo con el aporte de los filósofos de las diversas escuelas. No pretendo encontrar en estas determinaciones un orden lógico, que acaso lo haya, pero que escapa a mis intenciones actuales. En esa latitud emprendo mi tarea.

1. Comenzaré por Anaximandro, el más poderoso pensador de la escuela jónica. En el único fragmento auténtico que nos ha quedado de su obra, que sugirió una doxografía muy vasta, nos dice este lejano filósofo que "el origen de las cosas es el *ápeiron*" [es decir, el ilimitado e indeterminado], y agrega consecutivamente, "de allí mismo, de donde los entes emergen, allí encuentran también su corrupción conforme al destino, pues ellos se pagan mutuamente expiación y penitencia por su injusticia, de acuerdo a la ordenación del tiempo". Simplicio, *Phys.* 24, 13. Diels-Kranz, *Vors.*[11], B 1. En la nota que pongo a este texto de estupenda resonancia arcaica, doy cuenta de las dificultades de su interpretación. En otro lugar, por mi parte, he intentado aportar alguna mínima luz al problema interpretativo, pero ahora, con mayor y espero que mejor intelección del pensar griego, me atrevo a proponer una traducción diferente de la palabra clave del texto, es decir, de *ápeiron*. De manera que la introducción del fragmento sería: "el origen de las cosas es el *inmenso*". Después seguiría lo demás. ¿Qué razón alego en favor de mi tesis? Simplemente una razón estilística, de acuerdo al tono y al sentido casi esotérico del contexto. El tono es grandilocuente, y el sentido es críptico. "Ilimitado" e "indeterminado" no tienen eco alguno y se ajustan a una hermenéutica ligada a una intelección modernizante, completamente extraña a la dicción anaximándrica. Por lo menos para mi oído y para mi intelección, mi *Verstehen*, del pensar arcaico, que indudablemente tiene su estilo peculiar, es de una resonancia más próxima al origen el traducir la frase

discutida así: " el origen de las cosas es la inmensidad". El trasfondo es siempre el Ser, naturalmente, pero aquí está expresado por una de sus perfecciones, o por una especie de sinécdoque, que salva la mención expresa del Ser, que en todo caso resultaba implicado pero no expresado en una conceptuación responsable. El descubrimiento que debe atribuirse a Anaximandro, según mi deducción, es el de la *inmensidad*, o el Ser como *inmenso*.[1]

2. La "revelación" del Ser como protoprincipio se produce en Parménides, figura cumbre del pensar presocrático y también del pensar griego a secas. Revelación por autoconciencia profunda, no por otorgamiento de un otro. Lo de autoconciencia profunda tiene un sentido preciso, porque el Ser es descubierto como esencia ontológica primera y absoluta, como *arkhé*, por una especie de abismamiento afortunado en la conciencia del hombre inhabitada por aquel huésped que es su razón, su *Grund* o su *Urgrund*. Es decir, que como garantía de esta presencia no hay un razonamiento, pues éste solamente ofrecería fórmulas conceptuales contingentes, sino la *presencia* misma del Ser en el hombre. No se trata de declarar la existencia del Ser por virtud de una deducción aunque fuere rigurosa, tampoco de afirmar un ser "veritativo" complicado, en consecuencia, con una problemática de

tipo gnoseológico, que implica necesariamente una discontinuidad y que requiere una mediación, sino de una *Presencia pura*. Entre la presencia y su manifestación a la conciencia inhabitada, no habiendo mediación, habrá un tránsito que no exige el paso mediado de un género a otro, o de un género a una especie, sino que se cumple en la continuidad ininterrumpida de la admiración, que es así el comienzo del saber. Tal sería, a mi entender, el sentido de la sentencia: . . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοέιν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Diels-Kranz, *Vors.*[11], B3. Que debe traducirse: *pues pensar y Ser es lo mismo*. Para una comprensión cabal de este enunciado, es necesario prescindir del prejuico gnoseológico, que parte siempre de un cognoscente y un conocido y que simultáneamente establece una discontinuidad ontológica y noética entre dos términos que es necesario unir por un eslabón de un género híbrido, que enlaza dos extremos heterogéneos. Este prejuicio está presente en la mayoría de los intérpretes del fragmento citado y hay que evitarlo, pero primero denunciarlo como lo hago ahora. Es urgente advertir que en la filosofía griega del Ser eterno, y en realidad en toda filosofía que sea filosofía, la teoría del conocimiento no existe, ni puede existir. La teoría del conocimiento, la gnoseología, es una invención de una consideración dualista de la realidad, o sea de una ruptura de

la unidad del Ser. En ninguno de los pensadores griegos que especulan en la línea de la autenticidad, se dan teorías del conocimiento, pues el Ser no solamente es uno, sino presencia inteligible, sin sombra de irracionalidad por ser no creado, y en consecuencia mostrable a su intelección inmediata y excluyente de cualquier demostración *a posteriori*. El Ser es, pues, mostrable, no demostrable. Si usamos terminología kantiana, hemos de decir que el Ser es *a priori*, no *a posteriori*. Es anterior a todo y es la inteligibilidad en sí o la protointeligibilidad, como lo señalaremos luego cuando me ocupe de Anaxágoras, a quien correspondió ese descubrimiento. Pero en la línea de "visiones" en el pensar arcaico correspondió a Parménides el descubrimiento del principio absoluto e incondicionado que es la ἀρχή de toda filosofía, o sea el Ser. La sentencia que enuncia este hecho único en la historia del pensar conceptual es lapidaria, y quedará acuñada para siempre: *el Ser es, el no Ser no es.*[2]

3. Parménides tuvo discípulos eminentes, entre los cuales descuella Zenón de Elea. Es lugar común decir que Zenón negaba el movimiento, y que para ese fin compuso ingeniosos argumentos o aporías que fueron muy celebrados en la Antigüedad. Aristóteles en su *Física* ha recogido cuatro que, en verdad y a primera vista, resultan desconcertantes. La Dicotomía, el Aquiles-tortuga, la Flecha y las Masas o el Estadio, figuran en todas las historias de la filosofía, con la correspondiente refutación. En un trabajo ya lejano, publicado en el número de diciembre de 1922 de la revista *Signo*, bajo el título "De la disposición de los argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento", traté de demostrar que el orden de enunciación de aquéllos era lógico y que estaban mutuamente concatenados. Agregaba que un dialéctico de las calidades de Zenón no debía caer así nomás en paralogismos como Aristóteles pretende. Me es grato comprobar hoy que esta opinión mía es compartida por G. S. Kirk, quien literalmente escribe: *Zeno was far too shrew to have been guilty of the paralogism of which Aristotle accuses him*. Yo también afirmaba en mi trabajillo y Kirk lo ratifica en su obra, que al cuarto paralogismo había que explicarlo en relación con los otros tres. Acaso se trata de meras coincidencias materiales, pues formalmente me atrevo a tomar una vía propia, congruente con mi hermenéutica total del presocratismo y en particular de la escuela eléata. No creo que Kirk pueda acompañarme en esta aventura. Y bien, primeramente afirmo, teniendo en cuenta la división parmenídea de reino del Ser y mundo del no Ser, que la crítica zenoniana se refiere a este último y no al primero, es decir, que considera no el movimiento real sino el aparente, o

sea el que impera en la pseudoconciencia del no Ser. Zenón no niega el movimiento real propio del Ser o sea el movimiento circular del retorno eterno que va implícito en la concepción parmenídea. El movimiento circular del retorno en realidad no es movimiento, porque el principio coincide en él con el fin, por lo cual en cualquier parte está el comienzo y en cualquier parte está el fin. Lo que el gran dialéctico niega es el movimiento lineal del mundo del no Ser o de la apariencia, aquel que está fuera de la circularidad necesitante y que en realidad constituye un escándalo para el pensar consecuente de la escuela. Así precisadas las cosas, creo que puedo repetir con cierta verosimilitud lo que escribí en mi trabajillo citado, a saber: "En la Dicotomía y el Aquiles Zenón prueba que el movimiento es imposible en función del espacio-continuo; luego, en la Flecha, interrumpe aparentemente el orden inductivo, para referirse al instante, elemento absoluto del tiempo en sí. En el Estadio retoma la demostración de la Flecha y afiánzala probando que, si se renuncia a la indivisibilidad del instante, se llega al absurdo de suponer que un instante es igual a dos, consideración que extiende al punto como elemento absoluto del espacio en sí." Luego agregaba: "Hay, pues, en los cuatro argumentos, una progresión creciente que va de lo simple a lo complejo. Cada uno de

los *logoi* representa una etapa cuya demostración está referida al subsiguiente, hasta rematar en una síntesis total."

Hay otro aspecto del pensar zenoniano que no puedo pasar por alto en esta ocasión. Es su descubrimiento del infinitesimal, al que lo llevó no solamente su agudo sentido dialéctico, sino también su lealtad al pensar parmenídeo, o si se quiere, su lealtad al Ser eterno. El descubrimiento del irracional provocó, como se sabe, una conmoción catastrófica en el dominio de la *Arithmetica rationalis* elaborada por los pitagóricos, sobre la base de su devoción al número racional, el único inteligible para ellos. Pero si había un número que no era racional, se frustraba definitivamente la esperanza de construir una aritmética inteligible, como así también la intelección de un continuo, encajados armónicamente en la unidad del Ser. La especulación zenoniana sobre la divisibilidad infinita del espacio y del tiempo, base de sus demostraciones dialécticas, estimuló sin duda la esperanza de salvar en aquella latitud, la ruptura de la continuidad fisionada gravemente por la irracionalidad del número $\sqrt{2}$. Zenón resultó así, de hecho, el fundador del Cálculo infinitesimal, el cual nació de un profundo y sincero deseo de defender la inteligibilidad del Ser. Pero lo que quedaba establecido irrefragablemente con la dialéctica ze-

noniana, era la perfección de la *inmovilidad* del Ser eterno.[3]

4. Contrasta el rigor de la deducción zenoniana con la imprecisión de Meliso, que secularmente ha inspirado una crítica despectiva de su pensar, comenzando por Aristóteles. Indudablemente, su pensar es eléata, pero raciocina por acumulación de conceptos, como si quisiera decir todo a la vez. De aquí que ofrezca flanco a la crítica, a veces poco generosa con él. Los fragmentos que poseemos los recogió principalmente Simplicio, una cabeza bien organizada, de manera que puede conjeturarse que el defecto de confusión era originario y auténtico. Los dos grandes fragmentos que traen Diels-Kranz, en la undécima edición de los *Vors.*, bajo los números 7 y 8, son ejemplos típicos. A través del fárrago, parece que la preocupación fundamental era demostrar que *el Ser es uno*. Esta determinación podría tener un origen pitagórico, pues es de gran alcurnia metafísica. Más adelante desplegará sus virtualidades, cuando Plotino declare al Uno convertible con el Ser y con prioridad del Uno. Pero en Meliso es una perfección del Ser y nada más. En un pensador farragoso de este tipo, es difícil escoger una arista predominante, pero parece que la que sobresale en el conjunto fragmentario es, como digo, la *unidad* del Ser.[4]

5. En cuanto a la contribución de Gorgias en

la línea eléata es más que todo propagandística. Como se sabe, Gorgias es uno de los grandes mencionados y estudiados por Norden en *Die antike Kunstprosa*. Fue un retórico formidable, algo así como el Ortega de la lengua culta griega. Su palabra debía ser fascinante, como un regalo de los dioses. Pero era más para escucharla que para leerla en el orden filosófico, pues su brillantez supera a su contenido. Los retóricos de este tipo, cuyos recursos lingüísticos son prácticamente inagotables, ofrecen siempre la autenticidad de su oropel y la desilusión de su contenido que nunca es propio. En otro lugar me he ocupado de Gorgias ocasionalmente, y allí dije que "la dialéctica del no-Ser sin Nada fue practicada por él con admirable ingenio".[5]

Hasta aquí la escuela eléata, la del *Ser inmanente, inmóvil y uno*.

6. Heráclito, suele decirse, es el reverso de Parménides. Pero no es tan fácil demostrarlo, como ocurre siempre con los lugares comunes. Por lo pronto, el abigarramiento de sus fragmentos es una dificultad que acaso no se solucione nunca con un criterio que se gane el sufragio de todos los intérpretes. Desde Schleiermacher hasta Snell, la cuestión sigue abierta. Lo mismo acontece con la traducción de los textos y contextos, recogidos por Bywater y Diels de las más variadas fuentes. Era un escritor gnómico y sibi-

lino y su obra debía asemejarse a *Also sprach Zarathustra*, pero con menor unidad. En este respecto, las conjeturas de Kirk son excesivas. Mas también parece tarea ociosa empeñarse en encontrar a través de ese material indicios de un tratado completo y rigurosamente coherente. Por esta ausencia son posibles interpretaciones contradictorias que dejan perplejo al lector. Como se ha dicho, este pensador está puesto "entre las cosas y las palabras", y su dicción es equívoca, no solamente por razones estilísticas, sino sobre todo por la imposibilidad de un habla fija y permanente que supere la constitutividad de la realidad misma que se pretende conceptualizar. Así se justifica como instrumento de aproximación al pensamiento auténtico, el análisis lingüístico o sintagmático, como lo han practicado últimamente Heidegger y Fink, en el seminario dedicado al Obscuro en Friburgo en el semestre de invierno de 1966/1967. Este tipo de indagación tiene sus riesgos, porque no siempre cae en cuenta del horizonte histórico y acentúa así la individualidad de los juicios, pero por otro lado penetra hondo en la palabra y en la "cosa del pensar", que es constitutiva de todo pensar filosófico. La ganancia lograda en los sostenidos análisis de ese seminario, está puesta del lado de dos conceptos, que resultan capitales: ἕν y πάντα, una relación *(Bezug)* que da sentido al conjunto total

del pensar heraclitano. La conclusión es exacta y aleja la intelección vulgar del devenir, en cuanto éste suele aparecer como ruptura de lo idéntico y amenaza a la majestad del Uno. La reflexión parte del fr. 64: *a todo pilotea el rayo*, enunciado enigmático, que ya Clemente interpretó en sentido escatológico. Bernays, en *Die Heraklitischen Briefe*, 1869, pág. 142, señala la interpretación personal de Clemente, quien entendió así el fr.: "el rayo de fuego castiga todo", o sea que Heráclito profetiza el juicio final. Pero esta interpretación pone a Heráclito fuera de la consideración filosófica estricta. Heidegger advierte que no es inesencial hacer notar que quien transmitió el fr. fuese un padre de la Iglesia, muerto entre 236/237 d. de Cr., o sea distante 800 años de Heráclito. Y sin embargo, un gran caudal de fragmentos heraclíteos llega por la mediación clementina. Desde Lassalle se viene exaltando al Logos como el perfil característico del Obscuro. Y en efecto, el tono del fr. 1 estimula esa visión religioso-mítica propicia a una evasión transrracional. Pero el *Bezug* de ἕν y πάντα, encaja al filósofo rebelde en el círculo del Ser y lo sustrae a la an-arquía ontológica. Pero queda siempre latente la otra posibilidad, que históricamente puede ser admisible en el dominio de las conjeturas, aunque fuera de la línea griega estricta. Heráclito fue también y a su modo un

filósofo del Ser, el cual en los fragmentos no resulta aniquilado, sino expuesto en su dramatismo deviniente, casi como una apariencia de lo que él es en su razón, en su *Grund*.[6]

7. Otro personaje grande es Empédocles, que conceptualiza su pensar y paralelamente exhibe en sus *Purificaciones* un complejo religioso-mítico, que acaso lo remita en ese aspecto a Oriente. Pero este aspecto rebasa mi propósito, ceñido al orden ontológico, o sea al orden del Ser, cuyas perfecciones van asomando en el pensar individual de cada arkhegueta. De Empédocles quiero citar aquí el fr. 8 del poema *Sobre la naturaleza*, por su diafanidad inequívoca:

1. Aún quiero decirte otra cosa: no existe origen (physis) para nada de lo
2. Que es perecedero, tampoco desaparición en la funesta muerte,
3. Sino solamente existe una mezcla y una modificación de lo que estaba mezclado.
4. Nacimiento respecto a aquello, no es más que un nombre vulgar usado por los hombres.

En el fr. 11 completa su pensamiento en esta forma:

1. ¡Seres pueriles! Porque no se cuidan de tener pensamientos profundos
2. Aquellos que creen firmemente que puede nacer lo que no existe,
3. O que algo puede del todo perecer o del todo destruirse.

Prosigue en el fr. 12:

1. Porque es inconcebible que algo nazca de lo que absolutamente no existe,
2. Y que el existente deba enteramente perecer es tan imposible como increíble,
3. Pues él permanecerá donde siempre estuvo.

Dos son los conceptos enunciados por Empédocles en la anterior transcripción, que no son inéditos pues están implicados en el Habla eléata. Pero aquí adquieren una dicción científica: el de eternidad y el de ingeneración del Ser. Están incorporados a un sistema científico-filosófico cuya textura conocemos. Aquí aparecen actuantes y vivos, como presupuestos de un pensar sistemático que conscientemente los utiliza en su construcción especulativa. Están enunciados como fundamentos de una doctrina de los ciclos cósmicos, cuyos postulados se despliegan sobre la garantía de su presencia fundante. Son los principios metafísicos que aseguran las alternativas de φιλία y νεῖκος, o sea de la amistad y de la discordia (no del amor y del odio, como suele traducirse esta alternativa, pues estos principios son absolutos, exhaustivos e intransferibles). Todo este devenir grandioso, propio de una cabeza schellinguiana, se mueve sobre los dos principios ontológicos de la *eternidad* y de la *ingeneración del Ser*, de indiscutible cuño eléata. Repito que no existe aquí, hablando sin pasión,

una originalidad empedoclea, sino una utilización fecunda filosófico-científica de dos principios ontológicos, constituidos ya en conciencia de una generación creadora de sistemas de gran envergadura. La mostración del Ser sobreviene por alguna de sus perfecciones, no por todas a la vez. Su presencia ante Empédocles fue por la eternidad y la ingeneración, y así debió de serlo también para Hoelderlin cuando escribió su poema. Indudablemente que la presencia del filósofo de Akragas sostuvo las especulaciones sapienciales de nuestro Lugones cuando se asomó al misterio de las cosas eternas y definitivas.[7]

8. De Anaxágoras ha de decir él más que yo en esta deducción de perfecciones del Ser; y lo que dirá tendrá un carácter desconcertante para los que exigen coherencia a su sistema predominantemente físico. Para una mentalidad como, por ejemplo, la de Kirk, la repentina aparición del Espíritu es algo inexplicable. Y sin embargo, precisa recordar la exclamación de Aristóteles cuando habla del νοῦς anaxagórico. Por lo general, en las exposiciones modernas de este pensamiento, se olvida el trasfondo ontológico sobre el cual se entretejen las ideas y conceptos nuevos. No se busca nunca una trascendencia en el sentido riguroso del término, es decir, paso de un género a otro, sino una trascendencia específica dentro de un género inviolable y único. No se

trata de romper una inmanencia constitutiva y fatal, sino de lograr descripciones más variadas y ricas de una misma realidad. Dejo hablar a Anaxágoras, de acuerdo a la versión de Werner Jaeger:

"Todo lo demás tiene parte en todo lo demás, pero el Espíritu es infinito y autocrático y no está mezclado con nada, sino solo, siendo él mismo por sí mismo. Pues si no fuese por sí mismo, sino que estuviese mezclado con algo distinto, habría de tener parte en *todas* las cosas sólo con que estuviese mezclado con *alguna*. Pues en toda cosa hay una porción de toda cosa, como dije antes; y si otras cosas estuviesen mezcladas con él, le impedirían regirlas todas, como hace ahora, que está solo por sí mismo. Pues es la más sutil de todas las cosas y la más pura; y tiene toda clase de conocimientos sobre toda cosa, y el más efectivo. Y el Espíritu rige todas las cosas que tienen alma, así las grandes como las pequeñas. Y fue también el Espíritu quien dirigió el movimiento de torbellino entero, haciéndole posible ya el simple arremolinarse. En un principio surgió este remolino de un pequeño comienzo, mas ahora alcanza el remolino mucho más lejos y más lejos alcanzará todavía. Y el Espíritu conocía todas las cosas que había entonces mezcladas y separó y dividió unas de otras. Y el Espíritu dispuso todas esas cosas como

habían de ser y fueron (esto es, las cosas que no son al presente) y tales como son al presente; dispuso también este remolino que llevan a cabo las estrellas y el Sol y la Luna y el aire y el éter, al separarse unos de otros. Mas fue el mismo remolino lo que causó su separación. Y lo denso se separa de lo sutil, lo caliente de lo frío, la luz de la oscuridad y lo seco de lo húmedo. Y existen muchas partes de muchas cosas. Pero ninguna cosa está enteramente separada o se distingue de toda otra salvo el Espíritu. Y todo el Espíritu es igual, así en grande como en pequeño. Pero ninguna otra cosa es igual a ninguna otra; por el contrario, cada cosa individual es y fue más patentemente aquellas cosas de que contiene más."

La interpretación de Jaeger reduce el Espíritu a un Demiurgo ordenador, lo ve como un *task-master*, como un maestro de obras que opera finalísticamente. Pero ello exigiría una concepción dualística, que no cabe en una mentalidad griega de la época periclea. Esta concesión destruiría la unidad del pensar anaxagórico. Creo que la dificultad se resuelve de modo positivo, reconociendo al νοῦς como una perfección del Ser: es el Ser presente como Espíritu, como el principio de inteligibilidad de las cosas.[8]

Antes de cerrar el recuento presocrático de perfecciones del Ser que he emprendido sin ánimo de agotar la enumeración, quiero primeramente declarar por qué no he incluido a los pitagóricos en mi deducción ontológica. Se debe a una cautela inspirada en la dualidad originaria de principios que Aristóteles atribuye a esa escuela en *Met.* A5,987 a 13. Este pasaje, bien fundado, aumenta su peso demostrativo por la circunstancia histórica que narra Hipólito, en su *Ref.* I 2,12 donde informa lo siguiente: "Diodoro de Eretria y Aristoxeno el discípulo músico dicen que Pitágoras visitó al caldeo Zaratas". *In dubiis libertas.*

8. Ahora quiero referirme al complejo Leucipo-Demócrito al que Platón no sería indiferente. Trátase de un sistema cosmológico unitario, salido del estímulo eléata, con ánimo de superar la inmovilidad parmenídeo-zenoniana. Pretende lograrla por la atomística. Los eléatas afirman que no hay movimiento ni mutación de ninguna especie, puesto que no hay un espacio vacío donde el Ser pueda desplazarse. Contra esta tesis Leucipo afirma rotundamente que sí existe el vacío, con lo cual el movimiento se hace posible. El vacío con el pleno o sea la masa compacta de los átomos, estaban en el comienzo de las cosas. Con la introducción del vacío el movimiento echa a andar y todo el sistema se desarrolla lógicamente. Los átomos pueden moverse en diversas direcciones y lograr combinaciones práctica-

mente infinitas. La exposición del sistema de los dos pensadores asociados históricamente es frecuente en los textos de historia de la filosofía, y su intelección no es difícil. Pero, en cambio, quiero decir dos palabras nada más sobre el vacío, introducido de rondón en la unidad del Ser. Es un visitante extraño en el buen pensar griego, quiero decir en la noble concepción parmenídea. Casi es un irracional traído de los cabellos para destruir la inmanencia necesitante que rige el pensar eléata. Ni Leucipo ni Demócrito dicen de dónde viene el vacío, hijo de la desesperación y con todos los signos de lo negativo. El vacío es una oquedad que da cuenta de la plenitud o que hace posible la vida del sistema de los mundos. Sin él no hay vida o sea que no hay movimiento, de manera que se puede afirmar lógicamente que el vacío es la fuente de la vida, aquello que da un sentido a la realidad. En el orden categorial, el vacío está antes que el movimiento pues sin vacío no hay movimiento, mientras que es concebible un vacío sin movimiento. Es concebible si el vacío es algo conceptualizable, es decir, si entra en el orden del Ser, porque si no entra se asemejará a la Nada semítica, es decir, será un irracional absoluto. Estas obscuras especulaciones que intentan mostrar el aspecto múltiple del Ser, son válidas en cuanto se limitan a esa mostración, pero se invalidan a sí mismas cuando olvidan la subalternación ontológica necesaria al Uno. Pero debe reconocerse, que en ningún otro sistema presocrático, la multiplicidad del Ser aparece con mayor variedad, con matices más fascinantes que en el atomismo, especie de hijo pródigo del pensar eléata, al cual debe retornar para encontrar una razón definitiva que le permita salvar las contradicciones de su aventura mecanicista. Como resultado de esta aventura, ahora podemos afirmar con convicción que el Ser es también múltiple. Opino sin mucha audacia, que no existen razones fundamentales para desligar y contraponer el complejo Leucipo-Demócrito al dominante pensar parmenídeo.[9]

9. El Ser es, pues, de acuerdo a nuestra indagación, *inmanente, inmóvil, uno, todo, eterno, ingenerado, inteligible, múltiple, necesario.* Todas estas perfecciones se han mostrado en un proceso multisecular a los pensadores que he mencionado. Es la riqueza que el huésped trae consigo al salir del presocratismo y que todavía espera acrecentar, en el momento ático de la filosofía griega. Platón es el receptor de esta riqueza metafísica única. Conoció todo lo que era cognoscible en su momento y asimiló todo lo asimilable. Es el gran individuo histórico del pensar griego, que tuvo el privilegio de repetir la intuición parmenídea en una anábasis de que son testimonio las páginas del *Fedro*. Cuando Platón

comenzó a filosofar, no era posible hacerlo sin repetir conceptos preexistentes. Platón lo hizo pero recreándolos, y además logró agregar a las perfecciones del Ser dos nuevas, cuya originalidad a él le pertenece: primeramente agregó al Ser la *belleza*. El Ser es bello. Para sumar esta categoría no mencionada antes, necesitaba poseer un don personalísimo que sus predecesores parece que no tuvieron; la aptitud del goce, la capacidad de ver y sentir en el orden conceptual, el gozo de la forma que hace vibrar el alma en su contemplación deleitosa. El *eros* desempeña en el pensar platónico un papel único, cuyas etapas están descriptas en el *Banquete* y cuya culminación es el *Fedro* con las "bendiciones de la locura", texto cautivante que he comentado alguna vez en su latitud inspirada. Ahora debo seguir adelante en mi deducción de perfecciones ontológicas. La idea del *eros*, que puede ser un concepto, se liga con la de *Bien*, otra perfección que Platón intentó sumar al Ser. El Bien es lo supremo, o es el Ser en su manifestación sublime. Modestamente creo que esta tentativa del gran filósofo, no tiene explicación posible. Tal vez yo raciocine de un punto de vista creatural, pero es cierto aquello de Dionisio que "el Bien es difusivo de sí y comunicativo". El Bien no es cerrado sino abierto y de infinita generosidad. No puede ser cerrado y egoísta, pues entonces

no sería Bien. El modo más auténtico de manifestarse es dándose, entregando su riqueza infinita en el don de la creación, regulada no por la necesidad sino por el amor mismo que es su constitutivo intrínseco. El amor necesario es contradictorio en sus términos. Ahora pues, si el Ser de Platón hubiera sido Bien, hubiera creado y así la Creación cristiana no tendría objeto. Pero el Bien platónico no puede crear, en el sentido riguroso del término, porque para Platón la materia es eterna o sea increada. En el pensar griego no hay, ni puede haber Nada, sino que está siempre presente el Ser eterno parmenídeo, que excluye toda posibilidad de creación "ex nihilo" que es la única inteligible. Por eso creo que el Bien platónico es el mismo Ser eléata, pero con otro atuendo. Esta comprobación despierta nuestra atención para discernir en el pensar platónico, lo conceptualizable que será siempre de cepa griega, de aquello que afluyó a la gran alma del filósofo por otros conductos míticos y religiosos tan pródigos en la época ática. El más importante de los mitos fue, sin duda, el del alma, venido a la Academia desde Oriente en hombros pitagóricos. Otro fue el del dualismo iránico, que no podía ser ignorado por el filósofo, aunque no necesariamente asimilado. Pero yo me reduzco metódicamente al orden del Ser racional inteligible, cuyo ámbito es inviolable.

La segunda perfección que Platón agrega al Ser parmenídeo es la *participación*. El Ser eterno es participante. Esta adquisición del pensar griego en general, tal vez la más importante después de la intuición parmenídea, la consideraremos al final de esta meditación, pues su exposición aquí no sería plenamente inteligible [10].

10. Aristóteles será el último de la serie y el último de los filósofos constructores. En filosofía todo lo que viene después de Aristóteles es episódico. Sus libros son el compendio de la sabiduría griega, que es como decir de la sabiduría humana. Su originalidad es el saber pensar lógicamente: es el creador de la lógica, pero no la creó desde la nada, por lo cual sería más adecuado decir que fue el *inventor de la lógica*. Desde el año 1923, fecha de la publicación de la obra de Werner Jaeger dedicada al Estagirita, la figura de éste se ha humanizado y perdido su rigidez escolástica. Como Platón y quizá más que Platón, conoció todo lo cognoscible en su época; pero tenía respecto a éste una desventaja notoria en el carecer de sensibilidad para el mundo del *eros* y del *mito*. Tal vez en los *Diálogos*, en el *Protréptico* y en el *De la Filosofía*, esa insensibilidad no haya sido tanta, pero la perdió luego cuando creció su vocación por la *physis*. Filósofo fue siempre y ha quedado en la historia como un prototipo. Es el maestro de los que saben. Respecto

al Ser llevó a cabo un reajuste conceptual y categorizó sus aspectos diversos, al par que fijaba las significaciones de las voces con un rigor notable. Sus interpretaciones, sin embargo, eran demasiado sistemáticas para reflejar la vivencia primitiva en su origineidad inerrante. Trata a los presocráticos como filósofos elementales que consideran los problemas sólo del punto de vista de la causa material, sin advertir que la distinción de causa material y formal es una formulación personal, pero no necesariamente de la realidad. La vocación a la llamada "causa material" es, en puridad, una vocación a la presencia *(Anwesenheit)* sin la mediación del concepto, pero esto Aristóteles no lo entendió, pues estaba ya a gran distancia de aquella situación única acrecentada por su insensibilidad para el mundo del eros y del mito. De otra parte, Grecia había perdido gran parte de su frescura espiritual y se aproximaba el fin del imperio alejandrino. Del naciente se iba al poni-ente a paso acelerado. A pesar de lo que afirmen los intérpretes escolásticos, el Ser de Aristóteles no se abre a la trascendencia. Si alguna vez aceptó el *agathon* platónico (en su juventud pudo ser) su devoción responsable estuvo de parte del *Ser en tanto que Ser*, y su metafísica gira toda en torno a este tema magno. Su lógica de la potencia y el acto es un desplazamiento noético más que ontológico, pues la subs-

tancia es la misma, pero solamente vista según el criterio del más y el menos: el mínimo acto es la potencia, pues no puede darse el aniquilamiento de la potencia; y por ello, el proceso ontológico se reduce en realidad a sólo el acto, que en su extremo mínimo se llama potencia, y en su extremo máximo se llama acto puro. Lo mismo administró la pareja materia y forma. La forma es la inteligibilidad máxima y la materia la inteligibilidad mínima. O sea que si a la materia no se la reduce a la nada —lo cual grecamente no es pensable—, el proceso se extiende de una inteligibilidad mínima a una inteligibilidad máxima o absoluta. Y así, de este modo, se llega a la conclusión rigurosa de que el Ser es el Acto puro y la Forma pura. Solamente por una ofuscación bimilenaria, se ha podido atribuir a Aristóteles una apertura a la trascendencia. La filosofía aristotélica, tan reciamente construida sobre una lógica admirable —lógica tautológica por cierto— es el monumento más compacto erigido al Ser eterno e inmanente [11].

11. Después de Aristóteles, la filosofía del Ser no avanza un paso. Teofrasto es un recopilador y un doxógrafo. Con entera razón, Diels lo pone como la fuente de toda la doxografía. Lo era no por falta de talento especulativo, sino por agotamiento del material ontológico. Después del año 322 a. d. Cristo, fecha de la muerte en Khalkis

de Aristóteles, se inicia un período de repetición y de dispersión de la doctrina del Ser, que ya en el Estagirita había comenzado a esclerosarse, por su tendencia creciente a la "docticidad" (Gelehrtentum) que hacía empalidecer los principios. La filosofía que sobreviene —epicureísmo, escepticismo, neoacadémicos, estoicismo, etc.—, es una filosofía de consecuencias o de especulaciones prácticas deducidas del legado parmenídeo-platónico. Ya en tiempos de Teofrasto, comienza lentamente a infiltrarse un tipo religioso que en el curso de los siglos venideros habría de cubrir al Ser y desplazarlo de la conciencia del hombre occidental. Hecateo de Abdera, en su "Aegyptiaca", fue quien introdujo en el Peripato anémico de Teofrasto, la primera versión de la doctrina del judaísmo: en este momento comienza la contaminación de la doctrina del Ser por la religión de Jehová. Cuando la más poderosa corriente filosófica postteofrástica, o sea el estoicismo, entra en la liza de las doctrinas que se disputaban empeñosamente los espíritus, aparecen en primera fila como fundadores de la nueva escuela dos personalidades enérgicas: Zenón de Citio y Crisipo, ambos semitas. No se puede ni se debe identificar las influencias cristiana y judía sobre el helenismo, pues aquella última comenzó trescientos años antes que la primera, ni tampoco tales influencias fueron solidarias. El estoicismo

es predominantemente un sistema filosófico dirigido al hombre más que al Ser: es física, conocimiento, lógica, y sobre todo ética. Su metafísica es física extrapolada, su psicología es un animismo. Hay una perfección que se obscurece o se pierde: la inteligibilidad que permite considerar al Ser como Espíritu en el sentido anaxagórico. No se da más el Ser como presencia y nace algo semejante a una teoría del conocimiento, lo que significa que comienza a perderse también el privilegio noético de la mostración ontológica. De esta época de decadencia metafísica, proviene el fr. 13 (Walzer, Ross) del *Sobre la Filosofía* de Aristóteles, extraido de *De nat. deor.* de Ciceron, donde se ofrece una demostración de la existencia de la Divinidad. Dudo de la autenticidad de ese fragmento, a pesar de la unanimidad de sufragios que autorizan su atribución a Aristóteles. Dudo, porque indudablemente su origen es estoico, fuente de donde lo extrajo Cicerón. Dudo también, porque sería el único caso en que se intente demostrar la existencia del Ser (en este caso llamado Dios), atribuyéndole simultáneamente una causalidad creadora u ordenadora. Dudo finalmente, porque los dos fragmentos extraidos de Filón, *Leg. Alleg.*, III, 32, 97 y *De praem. et poen.* 7.41-43 (Ross), revelan que este tipo de argumentación era corriente ya en tiempos de Filón. A. Beckaert, en su edición de la

última obra filoniana citada dice: "Ces descriptions faciles sont un lieu commun scolaire", p. 63, n. 2. La versión ciceroniana, puede ser aceptada como una interpretación —muy discutible, por cierto— del pensamiento aristotélico, pero profundamente contaminada de espíritu estoico, lo que la invalida para figurar como expresión auténtica del pensamiento del Estagirita, aunque sea de su juventud [12].

12. Poco a poco el pensamiento filosófico griego es sofocado por el nuevo ambiente en que históricamente debe desplazarse. Al estoicismo se agregaron otras filosofías, y los más variados cultos religiosos. El más importante es el cristianismo, que comienza como esenio-cristianismo, para adquirir luego nomás autonomía y erigirse en una religión diferente. La figura más relevante en filosofía es Plotino, un egipcio de Licópolis, hoy Assiout, Alto Egipto. Su figura y su doctrina ocupan todo el siglo III. Este siglo, sin embargo, no es el más importante pues los historiadores de la cultura convienen en que el siglo II es el decisivo para el destino de la tradición griega. No se puede negar que así sea, pero yo creo que la presencia de mayor densidad especulativa en el siglo II, era el estoicismo como lo indiqué anteriormente. Ahora corresponde decir dos palabras acerca de Plotino, autor de las *Enéadas*, recopiladas y editadas por Porfirio, nacido en Tiro de

padres orientales. Nada tendremos que ver, pues, con griegos, lo cual es ya un antecedente importante para nuestro problema del Ser parmenídeo-platónico-aristotélico. En realidad, los elementos conceptuales que manipula Plotino son griegos; conocía bien a Platón y menos a Aristóteles. Su especulación es muy personal y con un cierto aliento de inspirado. Mas, la fuente de su inspiración ya no podía ser la del Ser inmanente, porque en el siglo III de nuestra era estaba en el ambiente, quiero decir, se respiraba ya el principio cristiano de creación. La vigencia del Ser inmanente había pasado; ahora se pugnaba por justificar una trascendencia que se presentaba como un imperativo. Esa circunstancia histórica inevitable, le quitó autenticidad a la especulación plotiniana sobre el Ser ontológico. La determinación del Uno es novedad relativa: resulta de una transposición del orden de la cantidad al orden de la sustancia. Para los eléatas el Ser era uno, así como era también eterno e inmanente. En Heráclito, que acaso ontológicamente es impuro, la relación πάντα-ἕν (el *Bezug* como dicen Heidegger y Fink) es del Ser, pero la convertibilidad de Ser-uno y de Uno-ser, no se da en los griegos en general. La novedad que ofrece Plotino, son las procesiones del Uno: la inteligencia, el alma, que preceden al mundo sensible. Sobre esta base se establecen las emanaciones,

regidas por la necesidad. La hipóstasis "inteligencia", anterior al alma y posterior al Uno, tiene un sospechoso carácter dual, que confirma mis reservas. Al respecto escribe Bréhier: "El doble aspecto de la noción de 'inteligencia' en Plotino plantea un problema difícil y delicado, posiblemente sin solución: el de las influencias orientales en el autor de las Enéadas. La referida dualidad es la siguiente: por una parte la inteligencia es un sistema articulado de nociones definidas; por otra es un ser universal en cuyo seno es absorbida toda diferencia y donde ha desaparecido toda distinción de sujeto y objeto. La primera es la tesis racionalista, de acuerdo a la cual es posible una ciencia del mundo y la realidad es penetrable por la razón. La segunda tesis implica el ideal místico de la unificación total de los seres en la divinidad, con el sentimiento de evidencia intuitiva que lo acompaña. La primera tesis indica los sistemas griegos: Platón y Aristóteles. La segunda no parece tener un origen helénico y es la tesis de Plotino." Yo diría: la primera tesis pudo equivaler a la de una actitud auténtica de tipo griego frente al Ser, mientras que la segunda revelaría una salida de falsa inmanencia, provocada por la presión circundante creacionista, a la que el filósofo no quiso dar razón. Preocupado por la justificación del Uno y de las hipóstasis y por eludir una trascendencia here-

ditaria traída de Egipto y Oriente, Plotino no acertó a sumar una sola perfección nueva al Ser, que en la nueva especulación del siglo III, no podía ganar ya nada, mientras comenzaba a ocultarse en el ocaso del paganismo agonizante [13].

13. Para terminar esta pequeña historia de la pérdida de la inhabitación del Ser en la conciencia del hombre, asomémonos siquiera fugazmente a Proclo, el último de los grandes. Siriano, maestro de aquél, ha olvidado totalmente la inteligibilidad fundante del Ser que en su especulación se oculta con lo cual torna imposible su mostración. Según Marino, Siriano consideraba la filosofía "ut quibusdam tirociniis parvisque mysteriis", lo que equivalía a mezclar lo filosófico y lo religioso y subordinar lo primero a lo segundo. Proclo es un especulativo de gran envergadura, provisto de una colosal erudición. En sus múltiples investigaciones y conceptuaciones usó y abusó del método trinitario. A partir del Uno-Bien distingue tres *henadas*: el mundo inteligible, el de las almas y el sensible. Cada uno de estos mundos está también sometido a igual proceso trinitario. Las subdivisiones son prácticamente inagotables, pues la capacidad de análisis del filósofo lo es también. Acaso pudiera afirmarse que sumó al Ser la *trinitariedad*, como resultado positivo de sus desvelos, si no fuese que su deducción de esta supuesta perfección ontológica, que sería original en buen grado, es un reflejo del trinitarismo cristiano y tal vez una imitación. No debe olvidarse que Proclo especulaba en pleno siglo V, cuando el cristianismo doctrinal era ya vigoroso y poseía el dogma de la Trinidad que en él es vital. En cambio para la filosofía el trinitarismo que yo llamo *trinitariedad* no tiene mayor validez. Al Ser le es indiferente la constitución trinitaria, y por ello no aparece ni en los presocráticos, ni en Platón ni en Aristóteles [14].

Estaban ya agotadas las posibilidades del pensar racional, es decir, habían terminado con Aristóteles, que hizo la síntesis magna y definitiva. No era posible avanzar un paso más, porque la especulación era estéril en la invención e inútil en el ejercicio. El cristianismo eliminó a la filosofía, que solamente servía para la inmanencia, en cuyo círculo inflexible el mundo antiguo llevó a cabo su obra admirable y grandiosa, testimonio del poder del hombre sin más asistencia que sí mismo. Pero esta realidad había pasado y el hombre se investía de creatureidad y trascendencia. Además, el ocultamiento del Ser tornaba imposible su mostración, beneficio ontológico de que gozó el hombre de la Antigüedad como ventaja exclusiva que solamente puede darse en la vida inmanente de los entes en el Ser. Como suelo decir en mis clases de metafísica, "el Ser

se muestra, no se demuestra", el Ser es presencia o si no es tiniebla que no la despeja ninguna teoría del conocimiento. La Verdad para los griegos de la gran época no es fruto de una demostración gnoseológica, sino de una *presencia* sin mediación. Cuando se da esta presencia, el pensar es inerrante, como en el gran Parménides, cuyo *Peri physeos* es como un evangelio filosófico.

II

Con no menor indignación que la de los cristianos actuales, debilitados en su fe, pero todavía leales por la gracia, cuando oyen mentar "la muerte de Dios" por los neo-paganos, debieron reaccionar los griegos de la época helenística cuando escucharon de boca de san Pablo aquella afirmación terminante: "las cosas viejas pasaron, he aquí se han hecho todas nuevas". 2 Cor. V, 17. Dentro de nuestra meditación, esa sentencia equivalía a esta otra: "Pasó el imperio del Ser, comienza ahora el reino del Creador". El Apóstol no declara muerto al Ser, sino "olvidado" fundamentalmente. El verbo *parerkhomai* significa un olvido absoluto. Pero se puede interpretar también sin traicionar el sentido del vati-

cinio, en forma activa, a saber: "el Ser se ha ocultado". Un ocultamiento del Ser griego que corresponde al ocultamiento de Dios cristiano. Así, pues, el nuevo huésped no entraba en una habitación de muerte, sino en un recinto de olvido. Su deslumbrante presencia desvanecía la figura del antiguo huésped anonadado pero no aniquilado. No podía ser aniquilado y desalojado totalmente, porque el hombre es ontológicamente un animal racional, es un ente del Ser, y sólo accidentalmente es una creatura del Creador. Si la situación se hubiera invertido por obra de la gracia en los dos mil años que ha durado la esperanza cristiana, entonces el Ser no sería ya ni un recuerdo y su inhabitación en la conciencia del hombre un imposible. Es decir, que una inhabitación puede ser total y lo fue durante muchos siglos; mientras que la otra no puede serlo, porque la connotación de "creatura" es accidental y en dos mil años de ejercicio no ha logrado transformarse en "esencial". El logro de ese título era la única garantía que aseguraba la inhabitación plena, definitiva y exclusiva.

Con la irrupción del Cristianismo se produce el fenómeno histórico de una presencia que hace respirar a la filosofía un nuevo ambiente que los pensadores no pueden eludir. "On fait du Christianisme comme on respire". El problema teológico primero y fundamental es el que deriva de

la Encarnación y que la hace posible, o sea, el del Espíritu Santo o del Verbo encarnado. Este misterio solamente logra una comprensión adecuada por la Trinidad, de modo que en última instancia, el primer problema teológico es el de la Trinidad. El primer trinitariólogo cristiano es Mario Victorino, un rétor romano convertido, cuya obra recién ha comenzado a ser valorada. Según Pierre Hadot "para nosotros Victorino es un testigo valioso de los comienzos del neoplatonismo cristiano. Encontramos en él dos integrantes permanentes del neoplatonismo, por decirlo así, aún en estado puro: primero, el concepto de sustancia divina que posee un movimiento íntimo de autorrevelación. Esta autorrevelación exige tres momentos: el primero trascendente, un segundo del egresar de sí mismo, y un tercero del regresar a sí mismo. Pero los tres tienen siempre el mismo contenido y se diferencian solamente por las fases individuales del movimiento. El segundo ingrediente firme es la unión del movimiento íntimo de Dios y el movimiento temporal de la historia universal. Sintéticamente, ésta se puede explicar por las relaciones de Cristo y el Espíritu Santo del siguiente modo: Cristo es el Espíritu Santo engendrado desde sí mismo; el Espíritu Santo es Cristo oculto. Con todo esto no se expresa otra cosa que la Vida, es decir, el descenso del Logos al Mundo, que es el pensar

engendrante de sí mismo, y el pensar, es decir, el regreso de la Vida y el Mundo a Dios, que es Vida retornante a sí misma... La traducción de Victorino es difícil, pero en definitiva no es por su latín por el que tiene el autor validez histórica, sino porque él es el único autor latino de la Antigüedad que ha intentado traducir a su lengua las abstracciones metafísicas de la filosofía antigua. Nunca Agustín logró o aspiró a tan incomparable sutileza. Por ello Victorino ha ofrecido a Occidente la posibilidad de nuevas expresiones filosóficas, que serían heredadas por la escolástica. Por ello es para nosotros, el único metafísico latino de la Antigüedad" [15].

Mario Victorino fue, pues, un neoplatónico. Pero yo creo que su neoplatonismo es posterior a su fe en el misterio de la Trinidad; e igualmente las hipóstasis trinitarias de los neoplatónicos, las cuales nacieron y se multiplicaron debido a la presencia cristiana, que era como una presión permanente y poderosa. Hay que tomar en serio las palabras de san Pablo: todas las cosas viejas (o sea el paganismo) habían pasado; la grande y decisiva novedad era el Verbo encarnado, o sea la Trinidad que se abría a la creatura por la unión hipostática. Grecamente, el Ser es Uno y múltiple, no uno y trino. La trinitariedad del Ser es accidental, mientras que la Trinidad del Creador es necesaria. La presencia de la Trini-

dad determina el problema de la trinitariedad y no al revés. No es Plotino quien plantea el problema a los cristianos, sino son éstos quienes estimulan y acaso motivan las tardías especulaciones trinitarias de Plotino, Porfirio y Proclo. Estos filósofos no logran agregar una nueva perfección al Ser parmenídeo-platónico-aristotélico, o sea que a pesar de sus sobreabundantes deducciones, no hacen progresar la metafísica del Ser, cuyo ocultamiento es inevitable y fatal.

Después de Mario Victorino se desarrolla toda la especulación cristiana, cuyo proceso no he de pormenorizar en estas breves páginas. El Dios-Creador que gana la conciencia del hombre para inhabitarla por la evi-eternidad o definitivamente, pues la esperanza mesiánica se había cumplido en Cristo, se ofrece como *misterio* escondido desde siglos, pero revelado ahora, mientras que por otra parte aparece también como tiniebla impenetrable. En la primitiva fe del cristiano había estos dos aspectos asociados hasta cierto punto, pero no identificados. Sin embargo, convivieron ambos y conviven hasta hoy, de tal modo que dan a la fisonomía del creyente una cierta equivocidad: por un lado, el cristiano reposa en la certidumbre del misterio revelado y conocido como tal en la fe; y por otro, el Creador le aparece como "Deus absconditus", inaccesible y oculto en la tiniebla impenetrable. El primer aspecto de la fe cristiana es neotestamentario y descubre un carácter agapístico y de filialidad esperanzada de la creatura; mientras que el segundo es una impronta secundaria, pero real, que viene del antiguo testamento y tiene un matiz de servidumbre y de fe ciega. Naturalmente que Dios creador debe estar oculto y nunca podrá ser mostrable, pues creó desde la Nada, el mayor irracional enunciable o imaginable ya que no concebible, porque no cabe en ningún concepto. Pero el ocultamiento no es igual para quien cree con amor que para quien cree con temor pues el amor une, mientras que el temor separa.

Estos dos aspectos de la conciencia cristiana causan una doble actitud en el problema de la inhabitación: Dios creador agapístico no excluye del todo al Ser, mientras que Dios creador omnipotente sí lo excluye absolutamente. Esta doble actitud o comportamiento está presente con las inevitables oscilaciones en toda la historia del Cristianismo occidental y tal vez oriental. Yo no creo que el Dios de Escoto Erígena no sea el de san Anselmo. Es siempre el mismo Dios, aunque el de Escoto tiende a la inteligibilidad y la participación y en todo caso no es incompatible con una intelección de tipo griego; mientras que el del segundo rechaza toda posibilidad de acceso a Dios por la vía de la inteligencia natural y afirma como sentencia irrefragable "credo ut intelli-

gam", actitud semítica, que hace imposible la solución humana del problema de la inhabitación compartida. Es visible en santo Tomás de Aquino la presencia de esta problemática, cuya solución conceptual es ya conocida: para Tomás, Dios no es mostrable sino demostrable, y para lograrlo no hay más que cinco vías conceptuales posibles. Pero resulta del análisis apurado de estas conceptuaciones, que lo único que demuestran es la Divinidad o el Ser divinizado, no a Dios creador omnipotente que continúa siempre en la tiniebla impenetrable. Tomás está más próximo a Dios en sus poesías, en donde lo menta como "latens Deitas", presencia que en su alma de creatura amante era sin duda real. La teoría tomista de la analogía es obscura y temerosa de la univocidad; por ello engendra especulaciones complicadas de orden lógico, que se esfuerzan inútilmente por llegar a Dios creador y ofrecer una versión inteligible de la relación Creador-creatura. El conjunto de doctrinas analogistas es un rompecabezas inútil para llegar a Dios creador inteligible y participante. Pero Tomás en sus comentarios al libro *Sobre las causas* y a los *Nombres Divinos* expuso conscientemente la problemática de la analogía, sin decidirse ciegamente por la equivocidad. Su analogía no es puramente lógica, sino que exhibe por lo menos benevolencia frente a las elevaciones de Dionisio.

La analogía en su puridad lógica es híbrida y estéril. Del diálogo o disputa de univocidad y equivocidad que constituye su esencia, no se obtiene ninguna decisión metafísica. En el ajedrez de este juego dialéctico, el mejor resultado es siempre un empate. Sin embargo, no siempre se logra; para algunos inspirados en el dualismo radical solamente es admisible la equivocidad. La univocidad no tiene defensores sino como factor de equilibrio. En una concepción creacionista con la Nada de por medio no hay acaso otra solución. Pero este final excluye la participación, concepto inteligible de la metafísica platónica-aristotélica. Porque teológicamente no hay participación, por cuanto la creación no es participación, que significaría un comienzo de univocidad. Por ello, creo que la analogía que ha predominado sin variantes profundas, y que es auténtica, sin duda, es la que cierra su ciclo con el libro del teólogo dominico Luis Penido, titulado *"Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique"*, 1931. En esta obra de 478 pp. la participación no es mencionada, lo que significa por lo pronto, que no es hasta esa época una preocupación teológica. Con toda razón no es ni puede ser una preocupación teológica, porque la participación es *exclusivamente* metafísica. Además, es inevitablemente univocante. Su uso en la doctrina de la analogía equivale a la desteologización de

ésta. La equivocidad apenas puede servir para introducir matices, pero en realidad su papel es accidental y mínimo.

La participación hace su entrada en la teofilosofía en 1939-1942, por virtud de las obras *"La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino"* por el P. Cornelio Fabro, y *"La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin"* por el P. B. Geiger, respectivamente, cuya importancia aún no se ha medido del todo. Las trabajosas deducciones y complicados análisis de estos teólogos, recuerdan los sudores dialécticos proclianos por adaptar la Trinidad cristiana al Ser eterno parmenídeo, que a mi juicio resultaron perfectamente estériles. La Trinidad como dije antes es necesariamente cristiana, mientras que la trinitariedad es accidentalmetafísica. Ya dije también que los desvelos trinitarios de Plotino, Porfirio y Proclo, fueron motivados por la presión de la presencia del misterio cristiano y no al revés como conjeturan algunos historiadores de las ideas. En el caso de la participación, que aparece ahora desconectada de la preocupación teológica analogista, no nace de ésta, por cierto, pues para la analogía la participación no solamente es indiferente sino contradictoria, sino de la presión de otra presencia decisoria como lo fuera la del cristianismo en los siglos I-V, a saber, la de la filosofía del Ser eterno

restaurada por el idealismo alemán y personalmente por Hegel.

La historia de la analogía, que ya puede escribirse, es un esfuerzo sostenido de la teología por explicar la relación Dios (creador)-creatura. Para los griegos el problema de la relación no era muy complicado, pues para ellos toda relación era real, desde que todo estaba legislado por la inmanencia del Ser eterno. Esta calidad priva a la relación de proyectarse en la trascendencia, y me parece que despeja a la concepción de ella, del tremendo problematismo que adquiere en la especulación escolástica. El *pros ti* aristotélico no supone una trascendencia en sentido escolástico, o sea una dualidad teológica de Creador y creatura, sino que se desplazaba o se refería al orden del Ser y los entes en una línea de inmanencia y, por consiguiente, de univocidad. De las diez definiciones tomistas seleccionadas por Krempel, escojo una como muestra, por ser modelo de precisión: *"Relatio... consistit tantum in hoc, quod est ad aliud se habere"* (in 3 *Phys.* lect. 1). Esta versión latina del *pros ti* aristotélico es exacta, pero si se la interpreta en el contexto de inmanencia. Si se la traslada al dominio de una especulación trascendente, automáticamente pierde su inteligibilidad y se contamina de irracionalidad dualística. Origina por ello discusiones interminables y sutiles, que desde el punto de vista

teológico tienen relevancia innegable, pero que para una mentalidad metafísica ceñida al problema del Ser son estériles y superfluas. La problemática de la relación trascendente, profundamente influida por el trasfondo de la creación, no es la misma que la de los griegos, ni de los modernos, por ejemplo, Renouvier, Hamelin, Cassirer y en todo caso Hegel, pues todos estos pensadores conceptualizaban en el ámbito de la inmanencia, con mayor o menor decisión. Dentro del pensar hegeliano, la relación aparentemente es una mediación o sea pasar de una cosa a otra o de un concepto a otro. Tomada a la letra significaría reconocer la heterogeneidad del Ser y la apertura a la trascendencia. Pero esta interpretación no sería hegeliana —ni tampoco griega— porque rompe la continuidad inviolable del Ser racional, que con la mediación así entendida se fractura para siempre. La mediación hegeliana es, en realidad, *tránsito* (Uebergehen), continuidad intacta, racionalidad sin sombra de Nada, inteligibilidad pura propicia a la mostración y a la presencia en el pensar metafísico. En ninguno de estos tipos de pensar está presente la relación Dios (creador)-creatura, que solamente cabe en una especulación trascendente. Aquí sí se da un análogo y múltiples analogantes, que únicamente resultan inteligibles por una mediación analógica que da cuenta de su existencia. La analogía que

cumple el papel mediador, es como un puente frágil tendido entre el Creador omnipotente y la creatura separada irremediablemente. La oquedad que separa a los dos términos es la Nada, el mayor de los irracionales.

Pero esta separación no debe ser eviterna, en el supuesto de que Dios no haya creado desde la eternidad, pues si así hubiera sido, resultaría eterna. No debe ser eviterna, porque el hombre desea no permanecer eternamente desterrado y mantenido en la impotencia eterna de no poder lograr la *mostración* de Dios creador, ya que la demostración es imposible pues da como resultado fatal la Divinidad, es decir, el Ser divinizado. Me atrevo a decir que toda la historia de la filosofía es la historia del esfuerzo constante del hombre por lograr la *mostración* de Dios creador, así como lograra en la inspiración parmenídea la mostración del Ser eterno. Definitoriamente esta *cosa del pensar* parecería un imposible. Las cinco vías parecen las únicas rampas de acceso que nos llevarían al borde del abismo para otear desde allí lo Inaccesible. Pero si lo Inaccesible no es lo accesible ¿será *algo*? Parece que no fuese más que un presentimiento o en todo caso una presencia de obscuridad variable que ha inhabitado el fondo del alma del hombre durante dos mil años. La escolástica casi unánimemente adoptó como fundamento de su

tarea explicativa, la equivocidad ontológica, pero manteniendo contradictoriamente la univocidad significativa de los términos griegos. A esta altura de nuestro saber, parece que apenas hay términos griegos que hayan conservado su valor significativo en el uso escolástico, porque los teólogos escolásticos especulaban siempre y sin excepción con la idea o principio de creación como fundamento inconmovible. Su habla necesariamente era distinta y significativamente diversa del habla de los filósofos griegos. Por ello el huésped no resultaba inteligible sino a quienes habían experimentado la *transgeneración* cristiana, es decir, habían pasado del género "ente" al género "creatura". Lo típico del habla de los cristianos es la analogía, pero dicha equívocamente y con una pequeña vislumbre de univocidad. Este modo de especular ha resultado fatal para la aproximación del hombre a Dios, pues a medida que se intensificaba, Dios resultaba más distante para la inteligencia. El deseo del hombre por conocer a Dios vivo nunca recibió ningún estímulo de parte de la escolástica, que vista de afuera parece ahora un castillo de sillares húmedos y callados, inhabitable por el hombre ambicioso de luz y de pensar.

La obra del P. Penido, que he citado, es el hito que deslinda la época de la analogía teológica y pura, de las nuevas tentativas teofilosóficas que

se concretan en los cuarenta primeros años del presente siglo. El ambiente en ese lapso es de plenitud metafísica y de hostilidad a la teología. Los filósofos proclaman la destrucción de la ontología y la muerte de la metafísica. En realidad se referían a la pseudo ontología y a la teofilosofía, que pretendían hacer migas con la trascendencia; y a la recuperación del verdadero sentido de la metafísica como ciencia del Ser y de los entes en la línea de la univocidad inteligible. Por consiguiente, se trataba de la eliminación de la irracionalidad, es decir, de la Nada, y la institución del reino incondicional del Ser. El descrédito de la especulación escolástica procede de su origen dualístico y su porfiada tendencia a la trascendencia total lograda por una analogía equivocante y excluyente. El Huésped que durante dos mil años ha esperado una palabra de *amor*, que como dije, significa unión, solamente ha escuchado la palabra *temor*, que significa separación. O sea, en terminología filosófica: en vez de *univocidad*, *equivocidad*. Pero el ambiente histórico, en que está complicado el hombre con la totalidad de su ser, reclama ahora un Dios vivo accesible, como lo reclamaron los primitivos cristianos a la sabiduría griega declinante que sólo acertó a ofrecerles un Ser eterno sin amor; y por eso se hundió en un ocaso silencioso a la espera de una resurrección. Ahora ha vuelto y busca el complemento

que le faltaba advertido, quizá, en la cohabitación compartida con el Creador cristiano.

La gran palabra, símbolo para una conciliación, es *participación*. Repito que participación no es analogía, pues aquella es inteligible y pertenece a la ontología del Ser eterno inmanente; mientras que ésta es teológica y pertenece a la analogía equivocante del Creador trascendente. Pero la introducción de la participación en el mundo de la analogía indica la decisión de intentar una conciliación de los dos huéspedes que inhabitan el alma del hombre desde el advenimiento del cristianismo. Debo recordar que la aceptación de la participación solamente será posible por aquel aspecto del alma cristiana que anhela romper la tiniebla del "Deus absconditus", y que da un sentido positivo a su fe, pero no por aquel otro vuelto hacia el dualismo radical del "timor Domini". Precisamente, la participación es inteligible desde el amor y no desde el temor. Por no ser creativa no es amante, pues la creación no es una participación, sino una manifestación del *agape* divino; mientras que la participación es nada más que el aspecto múltiple del Ser. Pero la visión de la multiplicidad del Ser en los entes, es como un estímulo para contemplar la multiplicidad de las creaturas frente a su Creador. La diferencia está, en que la relación en ambos casos es *fundamentalmente*

distinta, y esta circunstancia hace imposible una identificación de los dos procesos: el de creación y el de emersión. Sin embargo, no es necesario que se identifiquen para que se concilien, pues bien pudiera darse una cohabitación *cordial* en el centro del alma cristiana informada por el anhelo agapístico, que reduzca a un mínimo la relación analógica.

Intentaré ser más explícito e inteligible. Para ello debo establecer que la participación ofrece dos aspectos: a) del Ser a los entes o sea de lo Uno a lo múltiple, y b) de los entes al Ser o sea de lo múltiple a lo Uno. En el doble proceso de descenso y ascenso está presente necesariamente la univocidad. En consecuencia no hay mediación, en cuanto ésta significa heterogeneidad o sea discontinuidad entre los entes y entre los entes y el Ser. Ésta es la participación en sentido absoluto.

Un segundo tipo de participación es el que se constituye en referencia a la analogía. Sabemos que la analogía implica: a) unidad y multiplicidad, b) semejanza y desemejanza, c) relación. Del punto de vista de la participación, el anterior esquema se reajusta del modo siguiente: la unidad y la multiplicidad se subalternan a la univocidad; la semejanza y la desemejanza a la equi-

vocidad; la relación es eliminada por la no mediación.

Como se advertirá, el nudo del problema es la relación. Para los griegos no hay otra relación que la real, que es propia de la participación en la univocidad. Para los escolásticos, que piensan y razonan sobre la base de la creación, o sea de la equivocidad irreductible, la relación deberá ser de otro género que la real. Hasta ahora no se ha encontrado.

La presencia de la participación en el pensar moderno escolástico, ha motivado una verdadera crisis de la analogía, y no podía ser de otro modo, pues el dualismo radical debe ser desterrado del pensar humano. El tipo de analogía que gana terreno incontenible mente es el llamado "de atribución o de proporción"; vertical (ascendente o descendente, *ad unum vel ab uno*): por participación intrínseca y formal (*secundum intentionem et secundum esse*, de acuerdo a la terminología de santo Tomás).

Esta es la tentativa más seria por lograr la coinhabitación de los huéspedes presentes en el alma del hombre desde hace dos mil años. Pero repito lo que anteriormente dije: este ensayo de solución, que no es absolutamente clara, porque la participación intrínseca y formal es una concesión muy riesgosa a la univocidad, es fruto en

buena parte si no del todo, de la presión ambiental del idealismo alemán, principalmente de Hegel, sin cuya presencia hubiéramos seguido durmiendo beatíficamente en el dualismo más obscuro.

NOTAS

[1] "Como su fundamento originario (del Frío y del Calor), detrás de esta capa de experiencia, está el *ápeiron*, el *Ilimitado-Indiferente*. La doble traducción es necesaria, porque la palabra significa dos cosas a la vez. *Peras* es tanto el fin limitante en tiempo, espacio y número, como también la determinidad determinante, es decir, definiente de la cualidad y de la forma (Gestalt). La negación de ambos extremos puede lograr *Anaximandro* en *un* concepto, porque aquello que no consiste en cosas determinadas cualesquiera, ni con el tiempo puede degenerar o perecer, ni admite un determinado espacio, ni es un conjunto de cosas numerables. Como un Indiferente, el *ápeiron* carece de un ser auténtico, sino que más bien está en el fundamento de todo Ser auténtico. En nuestro lenguaje sería el libre-límite *(Grenzfreie)*, el contenido y la suma de todo ser posible, que en él es superado libre de tiempo, espacio y número, y que latente y desvanecido aguarda su realización en el tiempo, en el espacio y en el número." Hermann FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1960, p. 189.

La traducción de Kranz me parece más ajustada: *ápeiron* = *Grenzenlos - Unbestimmbare* = *Ilimitado - Indeterminado*. El concepto *Indiferencia* tiene un cierto eco oriental. La voz griega exigiría una doble traducción, si no existiese el sintagma *inmensidad* que resume todo. Véase: Walter KRANZ, *Vorsokratischer Denker*, Berlin, 1959, p. 41.

G. S. KIRK-RAVEN, traducen *Indefinite*. Ver: *The presocratic philosophers*, Cambridge, ps. 108 y ss.

Para las dificultades filológicas del texto, me permito remitir al lector a mi libro *Ente y Ser*, Madrid, 1962 (Gredos), p. 173, n. 2.

[2] Un resumen del problema Parménides ofrece Ernst TUGENDHAT en su colaboración al homenaje a Martin Heidegger, *Durchblicke*, M. H. zum 80. Geburtstag, Frankfurt a.M., pp. 132-160, bajo el título "Das Sein und das Nichts". Mi opinión es contraria a la de Hoelscher, que en buena compañía, está por la interpretación del Ser "veritativo". Esta interpretación supone, erróneamente a mi juicio, que los griegos tuvieron un problema gnoseológico, lo cual yo niego basado en la afirmación de la inmanencia del Ser.

[3] Siempre son fundamentales los dos trabajos publicados en Kant-Studien Band XXXIII (19-26), pp. 4-72, por Helmut HASSE y Heinrich SCHOLZ, *Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik y Warum haben die Griechen die Irrationalzahlen nicht aufgebaut?*, resp. Es lamentable que ambas disertaciones no hayan sido reeditadas por *Wege der Forschung* en la interesante compilación *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, 1965, que dirigió el finado Oskar BECKER.

4. Es opinión de RAVEN, op. cit. passim.

5. Sobre Gorgias como retórico debe consultarse la obra de NORDEN. Como dialéctico, véase Walter KRANZ, *Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, memoria publicada en *Sitzb. d. k. Akad. der Wiss.* Berlin, 1916, pp. 1173 y ss. Ver también mi libro *Ente y Ser*, p. 180, n. 20.

6. Juzgo fundamental para la interpretación de Heráclito la obra reciente, Martin HEIDEGGER-Eugen FINK, *Heraklit*, Frankfurt am Main, 1970. Me parece que esta obra pone las cosas en su quicio y sustrae al filósofo efesio de la manida categoría del devenir. Naturalmente que quedan suspensos los otros interrogantes míticos y religiosos. Heidegger y Fink, por lo general siguen los textos publicados por Diels. La mejor recopilación es siempre la de R. WALZER, *Eraclito*, Firenze, 1939. Muy sugestiva la interpretación de Bruno SNELL, *Heraklit* (Tusculum), 1965.

[7] Empédocles es un filósofo tentador. Ver: Uvo HOELSCHER, *Anfaengliches Fragen*, pp. 173-212. Además, D. O'BRIEN, *Empedocle's Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969. Karl REINHARDT, Empedokles, *Orphiker und Physiker*, en *Wege der Forschung*, en el vol. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, 1968.

[8] Werner JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*. The Gifford Lectures. 1936, pp. 160-161. Igual compaginación en la trad. mejicana.

[9] Señalo una infidelidad de la excelente traducción española de Kirk-Raven. En p. 407 (parr. 555), Kirk traduce así a Aristóteles: "Democritus... calls space by these names 'the void', 'nothing', and 'infinite' while each individual atom he calls 'hing'

[i. e. 'nothing' without 'not'], the 'compact' and 'being'." La retraducción española del texto aristotélico reza del siguiente modo: "Demócrito... denomina al espacio con los siguientes nombres: 'el vacío', 'nada' y 'lo infinito', mientras que a cada átomo individual lo llama 'nada', lo 'compacto' y lo 'ente'." Ni Demócrito, ni Aristóteles, ni Kirk llaman al átomo "nada". La palabra griega δεν no significa "nada", sino "nonada", matiz que Kirk capta finamente. Nonada es "prope nihil", pero no es "nihil".

10 Debo recomendar la lectura de dos obras un poco olvidadas de la literatura platónica moderna. Son ellas: Paul NATORP, *Platos Ideenlehre*, y Nicolai HARTMANN, *Platos Logik des Seins*.

11 Mi interpretación de Aristóteles es personal. Toda la exégesis de los textos aristotélicos está contaminada de trascendencia creacionista. Inicial de una comprensión aproximada del Aristóteles griego, es la obra siempre fresca de Werner JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Una visión total del pensamiento del Estagirita con referencia a la problemática moderna de su sistema, provee Ingemar DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

12 Véase lo que tengo escrito al respecto en ARKHE con este título: *Werner Jaeger y el cristianismo primitivo*. Fasc. de junio-noviembre de 1966, princ. pp. 67-68.

13 Véase: E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, 2. Todo el libro tiende a demostrar una influencia dualística. Interesantes datos sobre la persona del filósofo, en Paul HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.

14 Proclo es accesible ahora, gracias a las recientes traducciones francesas de Festugières y Saffrey. Sobre su vida consúltese, *Marini* neapol. *Proclus sive de felicitate*, en *Procli: opera inedita*, ed. Cousin, Paris, 1864. La cita corresponde a p. 23.

15 Marius VICTORINUS, *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*. Artemis Verlag, 1967. La introducción de Pierre Hadot es citada en ps. 18 y 19. La colección "Sources Chrétiennes" ha publicado los *Tratados teológicos sobre la Trinidad* de Victorino, en latín y en traducción francesa. La traducción alemana es posterior y más ajustada.

ÍNDICE

De las dos inhabitaciones en el hombre 7

I. 8

II. 42

Notas 60